

LA IDENTIDAD RESIDENCIAL EN MESOAMÉRICA: FRONTERAS ÉTNICAS Y FRONTERAS COMUNALES

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ

Centro Regional de Oaxaca del
Instituto Nacional de Antropología e Historia
México

In memoriam **Guillermo Bonfil Batalla**

Las sociedades tienen historias en cuyo curso emergen identidades específicas,
pero son historias hechas por hombres que poseen identidades específicas.

(Berger y Luckmann 1976: 216)

Tal vez en los últimos años se haya abusado del término etnia y de su familia conceptual derivada, para designar una demasiado amplia gama de estructuraciones socio-organizativas y representaciones ideológicas de las poblaciones nativas. Así, por ejemplo, encontraremos en la literatura frecuentes alusiones a la etnia nahua o a la etnia zapoteca, cuando en realidad el ámbito al que se alude está configurado por un grupo etnolingüístico integrado por lenguas o variantes dialectales de una misma lengua, las que incluso pueden ser mutuamente inenteligibles. Por consiguiente la entidad nahua o zapoteca designada, si bien es legítima desde una perspectiva histórica, cultural o lingüística, desde un punto de vista organizacional que enfatice los aspectos adscriptivos factibles de orientar los comportamientos políticos, se manifiesta como una abstracción cuya configuración dependerá de los supuestos conceptuales de los que se partan. Sin que este sea estricta-

mente el caso, se corre un riesgo de naturaleza similar al que supone la designación "latino", la que quizás para un sajón tendría algún valor clasificatorio, pero que en la práctica aludiría tanto a un parisino urbano, como a un llanero colombiano o a un cabloco amazónico: es decir gente que a pesar de hablar lenguas emparentadas difícilmente puedan identificarse entre sí.

En razón de lo anterior, la propuesta central de este ensayo supone un ejercicio de conceptualización, referido a una de las manifestaciones contemporáneas de la identidad étnica de los pueblos pertenecientes a la tradición civilizatoria mesoamericana. La base empírica será proporcionada, no sólo por la amplia bibliografía existente, sino por mi experiencia durante los últimos veinte años, con más de un centenar de comunidades pertenecientes a una decena de las culturas mesoamericanas. Ya en otras oportunidades (Bartolomé y Barabas 1986 y Bartolomé 1987), he tratado de caracterizar a esta específica manifestación de la identidad, con el término de *identidad residencial*, lo que alude al hecho de que se constituye en el seno de los espacios comunitarios. Los pueblos mesoamericanos a los que haré referencia se encuentran contenidos dentro del marco de la formación estatal mexicana. Esta delimitación histórico-cultural y política no es arbitraria, en la medida que designa a sociedades diversas pero que poseían tradiciones culturales compartidas, y que se vieron obligadas a involucrarse unitariamente con un aparato político exógeno, cuya concreción contemporánea está representada por el estado-nación.

Se trata entonces de una reflexión sobre la identidad étnica, entendiéndola como la forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas de un grupo étnico (Cardoso de Oliveira 1976). En su transcurso será necesario recurrir tanto al "modelo nativo", es decir al discurso de los protagonistas sobre su identidad; como al "modelo externo" representado por la reflexión antropológica y política. Ambas perspectivas no pueden ser consideradas excluyentes sino complementarias, puesto que en la conceptualización de lo étnico son tan relevantes las categorías autoadscriptivas como las adscripciones por otros, en la medida que ambas constituyen indicadores de fronteras interactivas. Comencemos entonces por una muy breve retrospectiva histórica, asumiéndola como un factor imprescindible para intentar comprender las concreciones contextuales de cualquier identidad étnica.

Historia e identidad

Como todas las manifestaciones de la identidad individual y social, la identidad étnica aparece inscrita dentro de un marco histórico que nos permite referirnos a ella en términos de un proceso social de identificación. Tal como lo apuntara Cardoso de Oliveira (1976: 5), para la delimitación de la expresión étnica de la identidad social resulta fundamental recurrir a la investigación de los mecanismos de identificación, en tanto que ellos reflejarán a la identidad como un proceso. Por lo tanto no existe, ni existirá, ninguna identidad "esencial" que permita definir la naturaleza de un grupo étnico; ésta se va construyendo y reconstruyendo a lo largo del devenir histórico. Sigo en esto a Barth (1976: 48) cuando destacaba que la identidad étnica es irreductible a formas culturales y sociales específicas por ser éstas altamente variables. Sin embargo, si bien una identidad étnica se puede mantener a pesar de las transformaciones culturales, las expresiones de dicha identidad reflejarán necesariamente los cambios en la cultura. No será la misma la representación colectiva de un "nosotros" grupal mixteco-territorial-aldeano-campesino; que de un nosotros mixteco-migrantes-urbano-obreros. Será, tal vez, un "otro" "nosotros".

Se puede hablar entonces de un proceso social de identificación, en alguna medida comparable a los procesos por los que atraviesa la identidad individual. La identidad individual se inscribe en una historia personal; no es la misma nuestra identidad en los distintos momentos de la existencia, ya que ella conjuga el conjunto de papeles y roles acumulados en nuestra biografía. Esto no supone que el desempeño de uno de los tantos papeles posibles defina nuestra identidad; al comportarme como padre no está ausente de mi actuación la previa condición de hijo. En este sentido la identidad personal no sería sino la actualización gestáltica del conjunto de los papeles que hemos acumulado como resultado de nuestra experiencia vital. La misma reflexión cabe para el caso de las identidades sociales, que reflejan la dialéctica interacción entre el individuo y la sociedad de la que forma parte. Como resultado de dicha interacción se va configurando la que Erikson (1976: 587) denominara *identidad psicosocial*: su desarrollo presupone una comunidad de personas, cuyos valores tradicionales sean significativos para todo individuo que crezca en el seno de la misma y que, a su vez, el crecimiento del individuo sea también significativo para la comunidad. El mismo autor (1959: 21) destacaba que los modelos de referencia del

yo individual variarán necesariamente con los cambios en la sociedad. Esto implica que la identidad del yo nunca desaparece mientras exista el ser, pero que siempre se transformará en razón de sus cambiantes contenidos históricos. Recordemos la aproximación a sí mismo que proponía Ortega y Gasset al destacar que "...yo soy yo y mis circunstancias..."

La identidad psicosocial de los grupos étnicos es entonces resultante de un proceso histórico de configuración, el que en la actualidad se expresa como una totalidad gestáltica: por ello toda aproximación a dicha resultante implica necesariamente un ejercicio de destotalización. En este sentido la propuesta de "desconstruir" la identidad busca, como lo ha sugerido Benoist (1981: 356), romper la superficie del concepto para hacer emerger los mecanismos constitutivos y generativos que le subyacen. La legitimidad de esta empresa, radica precisamente en que sólo a partir de la destotalización podremos efectuar una retotalización; lo que nos permitirá una más clara comprensión de los avatares por los que ha atravesado el ser y la conciencia social de estas colectividades humanas. Esto es: el ser como resultante de su acontecer.

Identidades precoloniales

Los pueblos miembros de la tradición civilizatoria mesoamericana poseyeron diversas y cambiantes estructuraciones socio-organizativas, cada una de las cuales influyó de manera diferencial en la configuración de la identidad social de sus miembros. Al parecer, en las etapas iniciales, el factor religioso representó uno de los elementos fundamentales para la solidaridad colectiva, tal como lo exhibiría la misma existencia de las teocracias gobernantes (Armillas 1951). Pero las estructuraciones sociales que resultan más relevantes para nuestro análisis, son las llamadas "posclásicas" que recibieron el impacto inicial de la invasión europea, puesto que a partir de ellas y de ese traumatismo inicial es que se inaugura el proceso de identificación que llega hasta nuestros días. Antes de la invasión existían una multitud de identidades étnicas, que expresaban la pertenencia a una muy amplia gama de sistemas políticos y culturales. Pero no existía la oposición básica indio-blanco, que de allí en adelante pasaría a desempeñarse como las que Roberto Da Matta (1976) denominara "identidades paradoxales"; es

decir no-gramaticales en términos de Goodenough (1965), sino negativamente articuladas a pesar de que una depende de la existencia de la otra (identidades gramaticales serían por ejemplo los pares padre-hijo, médico-paciente; las no-gramaticales virgen-puta, policía-ladrón). Es en esta época, precisamente, que comienza a desarrollarse la categoría colonial supraétnica de "indio" (Bonfil Batalla 1972).

En los momentos previos a la irrupción hispana, la tradición civilizatoria mesoamericana atravesaba una etapa que ha sido definida por la presencia de una multitud de "señoríos" locales y de metrópolis expansivas (Piña Chan 1985: 74). Fue ésta una coyuntura histórica signada por el desarrollo de unidades socio-políticas altamente competitivas entre sí, lo que daba lugar a frecuentes cambios del panorama político; que se traducían en reestructuraciones de los señoríos (Martínez 1984: 25) y en el surgimiento de diversas formaciones estatales expansivas constituídas por alianzas. Incluso se ha establecido que, en muchos casos, dichas unidades incluían a comunidades pertenecientes a distintos grupos etnolingüísticos. Esto parece haber sido más común en aquellos ámbitos signados por la contigüidad residencial de los grupos, tal como en el caso del actual Estado de Oaxaca, donde es posible documentar la existencia de señoríos mixteco-chatino (Bartolomé y Barabas 1982) o mixteco-chocho (Barabas 1991). Lo anterior supone que la filiación lingüística y cultural podía ser independiente de la adscripción política, la que en ocasiones era sólo coyuntural.

En el altiplano central el concepto cultural nahuatl de *tlatocayotl* designaba a las unidades político-territoriales, configuradas por poblaciones campesinas articuladas a un centro urbano, metrópoli en la que normalmente residían los miembros de un linaje gobernante (Carrasco 1976). Para la misma época las tierras bajas mayas estaban políticamente estructuradas en diversos *cuchcabal-ob*, jurisdicciones de índole estatal lideradas por linajes señoriales hereditarios (Roys 1943). Al parecer los purépechas poseían una formación estatal unitaria a cuya cabeza se encontraba el *cazonci*, monarca que reivindicaba un origen divino, otorgaba las tierras a las comunidades y designaba a sus parientes como gobernantes de las mismas (García Alcaraz 1976). El multiétnico Estado de Oaxaca no escapaba a esta tendencia hacia la configuración de unidades políticas altamente estratificadas — los señoríos —, cuyos centros rectores estaban constituídos por poblados de 1,000 a 3,000 habitantes, quienes controlaban a poblaciones de magnitud variable

entre las que predominaba un patrón de asentamiento disperso (Winter 1986).

El panorama que ofrecían estos "señoríos" y "reinos" prehispánicos de mesoamérica, resulta bastante complejo no sólo en términos de su naturaleza política, sino también en lo que refiere a los mecanismos de identificación colectiva que generaron. Si bien toda vida individual se realizaba en el interior de la unidad corporativa básica del sistema social, el *calpulli*, parece indudable que las lealtades parentales tuvieron que coexistir con la adscripción a grupos más abarcativos. El *calpulli* no era sólo un grupo parental, que ha sido caracterizado como un clan cónico endógamo de descendencia bilateral (Monzón 1949). También poseía definidas funciones económicas, otorgando a sus miembros acceso a la tierra y comportándose como una unidad tributaria, en la que se conjugaban filiación y estratificación (Carrasco 1978). Por otra parte los antecesores de cada *calpulli* estaban mitificados, remontando sus orígenes al *illo tempore* en el que surgieran del vientre de las montañas, lo que suponía una cierta autonomía en el ámbito religioso (Lopez Austin 1985). Es decir que el *calpulli* proporcionaba a sus miembros no sólo una filiación parental, sino también adscripciones territoriales, económicas e ideológicas específicas. Toda unidad política que incluyera *calpulli*, debía entonces ser capaz de brindar no sólo una noción de pertenencia basada en las relaciones políticas y económicas, sino también lograr que esa solidaridad estuviera ideológicamente sustentada, para obtener una definida identificación colectiva de sus miembros.

Se ha postulado, aunque tal vez extrapolando en demasía prácticas propias del estado contemporáneo, que en las más expansivas formaciones estatales prehispánicas, las cuales incluían a varios señoríos, la nobleza fomentaba la fidelidad estatal, la religión, el honor patrio, la veneración de los símbolos y el orgullo de pertenecer a un *tlatocáyotl* (Lopez Austin 1985: 226). Si así fueron las cosas es indudable que la conciencia social de los miembros de un *tlatocáyotl*, no podría menos que reflejar los condicionantes del ser social, por más que éstos fueran coercitivamente impuestos. Habría entonces identidades étnicas que expresaran definidas lealtades etnopolíticas. Quizás este modelo pueda ser válido para ese especial caso de alianza entre ciudades-estado, que en oportunidades ha sido calificada como "imperio azteca", la que desarrolló una específica ideología que avalaba su orientación expansiva. Sin embargo creo que en gran parte de mesoamérica el juego dialéctico entre identidad individual e identidad colectiva, se constituía

en el marco de unidades político-organizativas cuya naturaleza no resulta tan comparable con la de las formaciones sociales calificadas como despóticas.

Partamos de la base que las nociones de espacio y de tiempo manejadas por los miembros de las sociedades mesoamericanas no eran necesariamente reductibles a las occidentales. Muchos de los asentamientos residenciales seguían un patrón disperso o débilmente congregado, que suponía una percepción de la territorialidad propia de cada señorío; el concepto español de "pueblo" fue extrapolado para intentar nominar a estas entidades. En uno de sus ensayos Pedro Carrasco (1976: 104) comenta documentos que discriminan cuatro niveles de organización socioterritorial: *calli* "casa"; *ithualli* "patio" o "grupo de casas en torno a un patio"; *calpulli* traducido como "barrio" y *altepetl* traducido como "pueblo". El concepto cultural mesoamericano utilizado para designar a esta última unidad socioterritorial era el de *altepetl* (*atl*, agua y *tepetl*, montaña), vocablo nahuatl que tenía sus equivalentes en otras lenguas tales como el otomí, el totonaco, el tepehua, etc. Creo que la obra de Bernardo García Martínez (1987) es la que más se aproxima a una interpretación comprensiva de la naturaleza de los *altepeme* (plural). Este concepto suponía la noción de la descendencia genealógica común para los linajes locales de un señorío; cuyo ancestro era una deidad ctónica residente en la montaña, la que daba origen al agua. Por ello tierra y agua eran propiedades patrimoniales de cada *altepetl*, si bien su distribución podía estar a cargo de los jefes de linaje, ya que el mítico antecesor era quien las otorgaba. De acuerdo con García Martínez (1987: 72), el concepto proporcionaba entonces definidos referentes simbólicos para el territorio y sus recursos, las aguas, la tierra y la fuerza germinal.

Resulta importante destacar que este referente espacial lo era también a nivel temporal, ya que el espacio vital era el ámbito en el cual había transcurrido la historia colectiva, y el lugar en el cual se habían desarrollado sus instituciones políticas. Quedaban entonces estrechamente ligados el origen mítico de la sociedad, su experiencia y su destino a la geografía residencial. De esta manera se configuraba una identidad espacial y temporal específica del grupo que permitía individualizarlo respecto a sus vecinos. Desde el punto de vista de la temporalidad involucrada el concepto de *altepetl* parece en alguna medida comparable a la noción maya yucateca de "estera" (*pop*), término que alude simbólicamente a una jurisdicción territorial sobre la cual se ejerce un control político. Esto es un ámbito donde el espacio y el tiempo se entretienen, como en una estera (en mayá quiché *pop*

es también "tiempo"), fundando así una noción de territorialidad y de profundidad históricas conjugadas (Bartolomé 1988: 86-87). También en los códices mixtecos las unidades socio-territoriales están plásticamente simbolizadas con la figura de una estera. De lo expuesto se desprende que las identidades sociales derivadas de la adscripción a una de estas unidades socioterritoriales, suponen el desarrollo de una específica conciencia histórica. Es decir identidades que no se resuelven sólo a través de los mecanismos contrastivos involucrados en el "nosotros" y los "otros", sino que aluden a un pasado compartido.

Colonialismo e identidad

El impacto inicial de la invasión europea significó la radical transformación de las instituciones políticas, económicas, sociales y religiosas preexistentes. A la conquista militar se le sumaron compulsiones bióticas, plagas y epidemias además de hambrunas, que conjugadas produjeron uno de los más devastadores procesos de despoblamiento que haya registrado la historia humana. Para las sociedades indígenas mesoamericanas esta situación supuso la irrupción del caos, no sólo en la vida individual y colectiva, sino también a nivel de la experiencia misma de la realidad que había construido la sociedad en su conjunto. Toda cultura es un proyecto constructor de universos que otorgan sentido a la experiencia humana. Un ámbito legitimado y legitimador dentro del cual se inserta la biografía de la sociedad en su conjunto. Vivir en una sociedad es habitar en su *nomos*, es decir en su orden significativo históricamente construido. La ruptura de un *nomos* social conduce inicialmente a los procesos de anomia, entendida como una designificación de la realidad, la que tarde o temprano debe ser resignificada, "renomizada", para poder vivirla (Berger 1971: 64). Pero una de las manifestaciones básicas de la anomia supone una crisis de la identidad social e individual de los miembros del grupo que la padece. Por lo tanto la identidad social y cultural de los habitantes de los *altepeme* se vio definitivamente transformada como consecuencia del caos colonial. Fue necesario mucho tiempo para resignificar el nuevo mundo; las identidades sociales que se fueron configurando ya nunca serían idénticas a las anteriores a la invasión, lo cual no supone cuestionar su legitimidad, sino destacar su historicidad.

Una crisis de significados supone que multitud de nociones culturales requieren ser replanteadas. Entre ellas creo que resulta importante destacar las alteraciones en la noción nativa del espacio. Debido a las abrumadoras mermas demográficas y a las necesidades administrativas del sistema colonial, los territorios étnicos fueron rediseñados. Durante el siglo XVI la política de recongregaciones supuso, entre otras consecuencias, la extrapolación del concepto hispano de "pueblo" en detrimento de los patrones residenciales tradicionales. Surge así el modelo de aldeamiento en torno a una iglesia, la que pretende sobreponer el mundo religioso de los colonizadores, a la sacralidad propia de cada territorio asociado a las ancestrales deidades tutelares. En algunos casos estas comunidades aldeanas constituyeron la continuidad reestructurada de entidades socio-territoriales preexistentes, pero en muchas oportunidades se organizaron en base a unión de entidades de diversa índole política o cultural. Resulta importante destacar que la nueva vida que tiene lugar en estos pueblos indios, esta signada por la contigüidad residencial. Ello implica el desarrollo de una cotidianeidad cuyas tipificaciones van paulatinamente superponiéndose a las adscripciones parentales, políticas o culturales previas. Pasa entonces a configurarse un diferente tipo de colectividad con un nuevo referente territorial, circunscripto por el espacio de la aldea y las tierras de labor que le pertenecen.

El destino inicial de las élites nativas fue diferente en las distintas regiones de la Nueva España, pero se podría señalar que durante el siglo XVI fueron la pieza clave para una estrategia colonial que suponía un estilo de *indirect rule*, especialmente en aquellas regiones alejadas de los centros de poder metropolitanos. Tal vez con más rapidez en el altiplano central (Gibson 1967) y más gradualmente en las áreas marginales (Whitcotton 1985), el papel rector intermediario de los miembros de los linajes señoriales fue desapareciendo en los siglos XVII y XVIII, hasta ser definitivamente desplazados por los sistemas municipales: algunos de ellos se hispanizaron, otros fueron absorbidos por sus antiguos gobernados. La instauración de un modelo reestructurado del municipio castellano, implicó no sólo la pérdida de función de los gobernantes hereditarios, sino la restricción del ámbito de jurisdicción política de las unidades socio-territoriales al espacio de la "cabecera" ya identificada con una aldea. La nueva vida colectiva, que implicaba la participación rotativa en los cargos político-religiosos comunales, supuso entonces tanto una redimensionalización restrictiva del espacio político como la exclusión de la llamada "nobleza".

Pero recordemos que los descendientes de los míticos antecesores fundadores de las unidades socio-territoriales, eran precisamente los miembros de los linajes señoriales. Su presencia era la que legitimaba la posesión territorial, esa "estera" donde se conjugaban un tiempo y un espacio cargado de significados sacro-sociales derivados de la historia colectiva. La ausencia de los antiguos señores determinó no sólo la pérdida de un referente político, sino también, y quizás más dramáticamente, la pérdida de una multitud de referentes simbólicos. Una expresión de la angustia colectiva ante esa designificación, se puede advertir en la confección de los mapas y lienzos que hasta hoy se conservan en las comunidades. Muchos de estos documentos, algunos pictográficos, son manuscritos genealógicos donde se registra el origen mítico del linaje señorial local (Caso 1979). Esto no debe ser entendido como el reflejo de una fidelidad obsesiva, sino como la desesperada búsqueda por exhibir la legitimidad de la posesión territorial comunal basada en razones mítico-jurídicas. Legitimidad constantemente cuestionada por los conflictos territoriales intercomunitarios, derivados de la arbitraria ambigüedad de las nuevas demarcaciones. Estos conflictos fueron contribuyendo a dibujar una identidad comunal definitivamente ligada al espacio residencial y laboral, puesto que las comunidades vecinas pasaron a ser percibidas como antagonistas territoriales. Es decir que el conflicto territorial se constituyó como un componente del sistema colonial, en la medida en que servía para marcar los límites entre las unidades componentes del mismo. Los territorios étnicos no son ámbitos inmutables sino construcciones humanas, resultantes de los intercambios transaccionales — materiales e ideológicos — que una población realiza con su espacio. Por lo tanto están sometidos a los mismos principios de historicidad que regulan otros aspectos de la vida colectiva. Cuando la misma vida debió ser replanteada, la nociones de territorialidad también tuvieron que ser redefinidas y relegitimadas con nuevas significaciones.

Otro factor, proveniente de los sistemas parentales prehispánicos, contribuyó a fomentar las adscripciones totalizadoras a los ámbitos aldeanos: me refiero a la definida tendencia hacia la endogamia comunal. Sea cual haya sido la naturaleza real de los *calpulli*, parece al menos claro que estos eran grupos parentales, corporados y endógamos (Carrasco 1971). Las unidades constitutivas de las aldeas novohispanas fueron entonces asociaciones corporadas endógamas, las que en ocasiones coincidieron con un solo espacio comunal. Al no requerir necesariamente de alianzas matrimoniales

extracomunitarias, las sociedades aldeanas incrementaron la autonomía que ya operaba a nivel político. Por otra parte la norma ideal de la economía campesina suponía también una relativa autosuficiencia de las unidades domésticas en el ámbito de la producción, distribución y consumo; complementada por la participación en los mercados regionales. Esto no excluye la existencia de elaborados sistemas de intercambios recíprocos, que aseguraban tanto apoyos económicos como relaciones sociales. Pero los principales mecanismos integradores que operaban para articular a las unidades domésticas entre sí eran — al igual que en el presente — de naturaleza básicamente extraeconómica, y se expresaban a través de una intensa vida ritual. De esta manera las relaciones sociales y parentales intercomunitarias se veían ideológicamente reforzadas por la participación colectiva en un complejo sistema ritual, el que contribuía a insertar a los miembros de la comunidad en el interior no sólo de un nomos sino también de un cosmos cada vez más exclusivo.

Tal como lo señalara Eric Wolf (1967: 191) la unidad básica de la nueva vida india se desplazó desde los ámbitos socio-territoriales abarcativos hacia la comunidad. Y esta era una comunidad de campesinos, ya que los colonizados fueron paulatinamente privados de la posibilidad de desarrollar una vida urbana autónoma. Sus ciudades — ocupadas por los invasores — constituyeron las bases de las metrópolis novohispanas. Los intereses coloniales, legalizaron y fomentaron la segregación y el confinamiento residencial; puesto que la existencia de una multitud de "repúblicas de indios" inconexas facilitaba el control político. Al mismo tiempo los colonizados comenzaron a percibir los límites de sus comunidades, como fronteras respecto a un mundo exterior cada vez más ajeno y extraño; menos propio y significativo. Precisamente este repliegue defensivo hacia el interior de la vida comunitaria, determinó que la renomización que siguió a la anomia inicial, se efectuara en el seno de los espacios aldeanos. La crisis de identidad, consecuente de la anomia, tenía necesariamente que resolverse por medio de una reconstitución de la identidad social; pero dicha reconstitución tuvo lugar en el ámbito de comunidades cerradas y defensivamente orientadas hacia sí mismas. El resultado no podía menos que reflejar el medio en el cual se realizaba el ser social de los protagonistas. Es decir, que se fue configurando una representación ideológica de la vida colectiva, caracterizada por una identificación exclusiva con la comunidad de origen y residencia. Una identidad residencial.

La identidad residencial

Uno de los mayores riesgos implícitos en toda aproximación a la cuestión étnica, radica en cierta orientación hacia las generalizaciones un tanto apresuradas y frecuentemente injustificadas. Es por ello que considero necesario destacar claramente, que *el proceso de confinamiento de la identidad social al ámbito de la comunidad, no es necesariamente generalizable a la totalidad de los grupos etnolingüísticos de México*, y por supuesto no se aplica a las formaciones culturales de tradición cazadora del norte. De acuerdo al tipo de presiones coloniales que soportaron y a la naturaleza de las respuestas que pudieron ofrecer, algunos grupos lograron mantener, reconstruir o reelaborar mecanismos de identificación de naturaleza más abarcativa, ya que trascienden las fronteras comunales.

Este sería el caso de los chatinos de Oaxaca, quienes exhiben una identidad colectiva basada en la adscripción a un territorio lingüísticamente definido, lo que se encuentra reforzado por una orientación hacia la exogamia comunal (Bartolomé y Barabas 1982). Entre los triques del mismo Estado, cuyo sistema parental conocemos gracias a una acuciosa etnografía (Huerta Ríos 1981), los linajes exógamos se organizan en clanes endógamos vinculados a antecesores míticos que legitiman la posesión territorial. Estos clanes, que funcionan como grupos corporados abarcan las agencias municipales triques, constituyendo espacios político-territoriales que coinciden con los parentales. En Yucatán, la dinámica combinatoria de configuración y reconfiguración de las unidades aldeanas, aunadas a la homogeneidad lingüística y territorial, así como a la vigencia de una memoria histórica; permiten proponer la existencia de mecanismos de identificación regionales que coexisten con la filiación comunal, tal como lo expresaría el relativamente bajo nivel de conflicto intercomunitario (Bartolomé 1988). Para los huaves de Oaxaca, el antagonismo que puede existir entre comunidades de la misma étnia, no excluye la vigencia de una conciencia grupal expresada con el término "verdaderos nosotros", el que en uno de sus aspectos alude a la común economía de pescadores (Signorini 1979). Entre los pueblos otomíes de la Sierra Madre, se han registrado criterios de identificación más genealógicos que lingüísticos, los que proporcionan sustento a las formas de solidaridad intercomunitaria (Gallinier 1987: 16). Tal vez los mixes de Oaxaca constituyan un buen ejemplo de la capacidad de la sacralidad etno-

territorial para dar sustento a una identidad colectiva, colocada bajo la protección de una montaña sagrada y avalada por la expectativa de retorno de su héroe fundador mesianizado (Barabas y Bartolomé 1984). Los ejemplos se podrían multiplicar, pero resulta fundamental destacar que, en todos los casos, *la vigencia de mecanismos abarcativos de identificación no excluye la presencia de conflictos intercomunitarios*, los que con frecuencia llegan a manifestarse como enfrentamientos armados.

Ya hace algunas décadas Eric Wolf (1955, 1956, 1957) propuso caracterizar a las comunidades campesinas contemporáneas de la llamada América Nuclear, como comunidades corporadas cerradas, atribuyendo su estructura corporativa al pasado sistema colonial: ya que la comunidad y no el individuo fue el sujeto que la administración hispana utilizó como unidad social básica con la cual relacionarse. Así como la misma categoría de "indio" fue una resultante de la empresa colonial, también la comunidad indígena se derivó de la misma. Es decir que las comunidades nativas representan la manifestación actual de un proceso histórico inaugurado por la invasión europea. Pero ello no es entendible sólo en términos de las influencias exógenas, sino que también responde a una lógica puesta en juego por la racionalidad de las distintas culturas, tal como lo exhibe la compleja reelaboración y reapropiación del modelo impuesto de acuerdo a las diferentes tradiciones locales.

La comunidad contemporánea no es definible por la mayor o menor presencia de rasgos prehispánicos, aunque estos puedan ser tan influyentes como la tendencia al mantenimiento de la endogamia comunal. Lo que realmente la caracteriza es la intensa participación colectiva en los asuntos políticos y religiosos locales, así como la vigencia de las pautas de producción y consumo, cuya orientación es en primer lugar doméstica y después comunal. Es precisamente el *principio de participación* — junto con el de nacimiento —, el requisito básico para establecer la filiación comunitaria de cada individuo. Este queda definitivamente involucrado en la red social local, a partir de complejos sistemas de intercambios recíprocos, tanto parentales como de circulación de bienes, de ayudas mutuas o de trabajos solidarios compartidos. La fiesta, el tradicional ritual dionisiaco comunal, puede ser también entendido como la institución exponencial de las relaciones intercomunitarias, por ser el momento en que cobran su mayor visibilidad. Este conjunto de relaciones estructurales, se expresan a través de una serie de manifestaciones ideológicas (en oportunidades llamados "creen-

cias") y de pautas conductuales ("costumbres"), que buscan mantener la vida individual inserta en el desempeño de los roles tradicionales. De esta manera la comunidad proporciona a sus miembros un espacio físico y social exclusivo y excluyente, el que es celosamente defendido por el conjunto del grupo corporativo.

Es oportuno recordar que la corporatividad no presupone aislamiento económico, lo que ya había sido advertido por Wolf, al considerar a la comunidad como terminal local de una red de relaciones grupales, que la unen a la nación a través de múltiples intermediaciones (1956: 1055). Pero la presencia de la estructura corporativa resulta de todas maneras tan visible, que influyó en forma significativa en el desarrollo de los estudios antropológicos mesoamericanos. La tradición reciente ha tendido a privilegiar a la comunidad como unidad analítica, en detrimento de visiones más abarcativas que incluyan al conjunto del grupo étnico o etnolingüístico al cual la comunidad pertenece. En esta percepción ha influido también la extraordinaria competitividad territorial de las unidades aldeanas. Incluso se ha llegado a plantear, que el conflicto territorial constituye un factor significativo para el mantenimiento de los límites espaciales y sociales de cada comunidad corporada (Dennis 1976: 16-17). Si bien esta perspectiva parte de la tradición funcionalista referida a la función estabilizadora del conflicto, resulta evidente que la historicidad de las competencias territoriales las han convertido en un componente estructural de las relaciones intercomunitarias. Tal como dramáticamente lo sintetizara Arturo Warman (1972:103) "...la corporación campesina poseedora de la tierra vive aislada en un medio hostil, rodeada de reales o potenciales enemigos con lo que no hay alianza ni cooperación posible...".

Son precisamente estas comunidades corporadas, los ámbitos básicos dentro de los cuales se configuran las identidades sociales de los indígenas de México. Dentro del espacio comunal la caracterización de una persona supone un énfasis fundamental en la definición social de la individualidad, tal como la concibe y establece la colectividad. El individuo, en términos de las categorías de pensamiento local, es siempre percibido como integrante de un conjunto del cual depende su existencia: su definición misma como ser complementariamente articulado con otros. A ello no es ajena la persistencia de la tendencia endogámica: siempre se es el pariente o el compadre de alguien. Un dato interesante lo ofrecen las lenguas de la familia otomangue que se hablan en Oaxaca, en las que no existe un término para

designar un concepto equivalente a amigo (para designar afectivamente a una persona extraña se puede usar el vocativo de hermano). Un pariente es alguien respecto al cual existe un definido conjunto de derechos y obligaciones, pero una amistad es una relación ambigua, sin normas claras que la estructuren y que por lo tanto definan las respectivas posiciones sociales de sus protagonistas. Esto nos permite entender mejor el frecuente ofrecimiento de compadrazgos al antropólogo u a otro extraño que reside en un pueblo: más allá de las alianzas verticales u horizontales que se pretendan establecer, lo que se busca es insertar al fuereño en la comunidad, ya que de allí en adelante podrá ser designado (y sociamente entendido) como el compadre de alguien.

Una clara expresión de la naturaleza social de la noción de individuo la ofrece el hecho de que la alteración crítica del yo individual, provocada por la irrupción de alguna enfermedad, es generalmente interpretada como consecuencia de una trasgresión social. Esto es, como resultado de la violación de alguna norma de conducta parental o comunal; lo que desencadena las envidias, atrae a la brujería, a los daños, al susto, al espanto, a la pérdida de la sombra, etc. La crisis personal es entendida así como resultante de una crisis social.

En una bella metáfora L. Feuerbach (en Lenk 1971) destacaba que la conciencia trascendental de un pájaro no podía menos que ser alada. Ahora diríamos que el ser social determina el tipo de conciencia social, y un ser que se realiza a sí mismo en un ámbito comunal, necesariamente generará una conciencia comunal; una identidad social que reflejará la naturaleza de sus relaciones básicas. Dentro de ese ámbito comunitario el parámetro fundamental para caracterizarnos y caracterizar a los otros radica en la práctica de una cotidianeidad específica. En la cotidianeidad se participa en un mundo intersubjetivo, un mundo compartido con los otros y que se objetiva a través de las conductas. Esta objetivación de la cotidianeidad se deriva de los esquemas tipificadores, resultantes de los encuentros "cara a cara", en los cuales aprehendemos a los otros a la vez que somos aprehendidos por ellos (Berger y Luckmann 1976). Es a partir de esas tipificaciones que las personas, social y culturalmente definidas como tales, se reconocen entre ellas, dando lugar a una conciencia de sí mismo que supone el desarrollo de lo que George Mead (1972) denominara un *otro generalizado*, una relación común de identidad que permite la percepción del grupo social como un todo del cual se forma parte.

Junto con el sentimiento de pertenencia nace también el de alteridad respecto a aquellos que no son otros idénticos sino diferentes; es precisamente a partir de esa diferencia que se puede afirmar contrastivamente la identidad que se comparte con los *otros generalizados*. Es el aspecto contrastivo de la identidad grupal lo que hace seleccionar ciertos rasgos propios para contraponerlos con los de los otros diferenciados. De esta manera el grupo elabora, junto con la autopercepción de sus características específicas históricamente construídas, los límites que lo distinguen de otros grupos ayudando así a la definición local (Ruben 1986). Identificación y diferenciación son entonces entendibles como procesos simultáneos que tienen lugar en los ámbitos corporativos. Un ejemplo exponencial de diferenciación lo ofrecería el caso de los idiomas étnicos, que en ocasiones son asumidos como lengua exclusiva de la comunidad, tratando de enfatizar las diferencias dialectales con las comunidades vecinas, para afirmar el hecho de ser los verdaderos o mejores hablantes de la lengua común. Otro indicador explícito lo constituye la indumentaria étnica, cuyas modificaciones estilísticas respecto a un modelo generalizado permite evidenciar la específica filiación comunal.

Se manifiesta así la identidad residencial como una conciencia posible que refleja la corporatividad y que la afirma en contraste con otras unidades de la misma índole. Esto no excluye la existencia de mecanismos articuladores intercomunitarios que tienden a fomentar la solidaridad entre distintos pueblos. Aparte de las relaciones políticas y administrativas con las localidades que funcionan como metrópolis de un área, los articuladores fundamentales son el mercado regional, los eventuales centros de peregrinación compartidos y las fiestas patronales a las que acuden miembros de las comunidades vecinas. En el transcurso de estos eventos se efectúan intercambios materiales y simbólicos que proporcionan parámetros referenciales comunes. Pero no son suficientes para generar identificaciones que superen o logren incluir a las adscripciones comunitarias. En ocasiones el surgimiento de problemáticas compartidas, tales como la presencia de empresas extractivas o la realización de obras de infraestructura, logran generar alianzas intercomunitarias regionales, si bien la duración de éstas suele limitarse a la coyuntura.

Esta modalidad de la identificación étnica que he caracterizado como identidad residencial, plantea serias dificultades respecto a la implementación del concepto de grupo étnico de acuerdo a la ya clásica formulación de

Barth. Si se asume la definición de grupo étnico como grupo organizacional, se corre el riesgo de caracterizar a cada una de las comunidades indígenas del ámbito mexicano como una etnia autónoma, independientemente de su pertenencia a un espacio cultural y lingüístico abarcativo. Es por consiguiente necesario explorar la estructuración inter-comunitaria de los grupos etnolingüísticos actuales, antes de referirnos a ellos como unidades que, tal vez, sólo existan para el observador, pero no para los actores sociales involucrados. Se debe entonces recuperar la dimensión cultural en la caracterización de lo étnico, ya que lo organizacional sin un referente cultural, puede aparecer sólo como un espacio político, vacío de la alternativa de civilización que representa la tradición cultural indígena.

Es precisamente esta configuración, territorial, social e ideológica comunitaria, resultante del proceso colonial, la que en oportunidades ha pretendido servir de argumento para demostrar la inviabilidad de futuro de las minorías étnicas. Hace ya muchos años, y en una obra que con seguridad tiene otros méritos, Gonzalo Aguirre Beltrán (1953), proponía que la homogeneidad cultural era un requisito necesario para fundar una nacionalidad. Pero ante esa empresa advertía que la "conciencia parroquial" de los indígenas, los ligaba a sus comunidades mucho más que a la nación, concepto éste que "rebase el mundo que abarca la estrecha cultura que tienen por patrimonio". Similar perspectiva ya había sido planteada, hacia 1940, por el distinguido antropólogo Julio de la Fuente (1965); al advertir que los pueblos zapotecos se comportaban como pequeñas repúblicas enemistadas entre sí, y que en Chiapas la unidad étnica, social, religiosa y política era el municipio. Es decir, que los indígenas aparecían como responsables del proceso histórico de fragmentación social que habían padecido. La situación contemporánea de las víctimas del colonialismo, era percibida como un obstáculo para la construcción de una nación pensada en términos eurocéntricos. Si el inevitable futuro era el mestizaje y la síncretismo, el único destino posible de las sociedades nativas, era ofrecer su herencia cultural como aporte a la configuración de un mundo que, una vez más, no les pertenecería. El acceso a "la nacionalidad", suponía la renuncia a su propio proceso de reactualización nacionalitaria.

Muchos son los desafíos que los pueblos indios deben afrontar en la empresa de buscar un acceso al futuro libre de los estigmas étnicos y de las relaciones interétnicas asimétricas. Tal vez uno de los más difíciles, pero sin embargo de central importancia, radica en la necesidad de reencontrarse

con sus ahora atomizadas identidades abarcativas. Esta orientación es la que exhiben algunos de los movimientos etnopolíticos contemporáneos. La lengua, la historia y la cultura compartida, así como la común situación de privación generalizada, son algunos de los elementos que juegan papeles fundamentales en el proceso de superar las fronteras comunales y propiciar la reconstitución política e ideológica de sus colectividades históricas, lingüísticas y culturales de referencia. El resurgimiento, en términos de una reelaborada praxis de la solidaridad social, de los grupos etnolingüísticos de los cuales forman parte las comunidades actuales, generará nuevos procesos de identificación que daran lugar al surgimiento de renovadas identidades colectivas. Y esas identidades son las que se articularán entre sí y con la sociedad global en las formaciones pluriculturales del futuro. El actual y dramático resurgimiento de la etnicidad en todo el mundo, demuestra que la racionalidad contemporánea debe necesariamente transitar por una apertura al Otro, a las identidades alternas a la propia. Pero dicha apertura supone la configuración de sistemas articulatorios interétnicos igualitarios, el los que múltiples identidades colectivas propugnen su acceso a la historicidad desde el espacio de lo político.

Agradecimientos

Deseo dejar constancia de reconocimiento, por sus estimulantes comentarios, a los Drs. Andrés Fábregas Puig y John Chance.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1953. *Formas de Gobierno Indígena*. México: Imprenta Universitaria. Ed. 1981: México: Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 10).
- ARMILLAS, Pedro. 1951. "Tecnología, Formaciones Socio-Económicas y Religión en Mesoamérica". En *Selected Papers of the XXIX Internacional Congress of Americanists*. Vol. 1. University of Chicago Press.
- BARABAS, Alicia. 1991. "El Proceso de Desidentificación Étnica de los Chochos de Oaxaca". En *Actas del 47 Congreso Internacional de Americanistas*. New Orleans.
- BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ. 1984. *El Rey Cong-Hoy: Tradición Mesiánica y Privación Social entre los Mixes de Oaxaca*. Comité de Publicaciones Conjuntas del Estado, Centro Regional de Oaxaca, INAH.

LA IDENTIDAD RESIDENCIAL EN MESOAMÉRICA

- BARTH, Fredrik (comp.). 1976. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS. 1982. *Tierra de la Palabra, Historia y 1982 Etnografía de los Chatinos de Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, 108).
- _____. 1986. "La Pluralidad Desigual en Oaxaca". En *Etnicidad y Pluralismo Cultural: la Dinámica Étnica en Oaxaca* (Barabas y Bartolomé, ed.). INAH (Colección Regiones de México). 2a. ed.: Colección Regiones, Dirección General de Publicaciones, SEP, 1990.
- _____. 1990. *La Presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios: Relocalización y Etnocidio Chinanteco*. México: Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias, 19 y 20 [2.Vol.]).
- BARTOLOMÉ, Miguel. 1987. Afirmación Estatal y Negación Nacional: la Situación de las Minorías Nacionales en América Latina. *Suplemento Antropológico* 22 (2). Asunción.
- _____. 1988. *La Dinámica Social de los Mayas de Yucatán: Pasado y Presente de la Situación Colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, 80).
- _____. 1991. "La Extinción del Ixcateco: la Identidad Étnica ante la Pérdida Lingüística". En *Actas del 47 Congreso Internacional de Americanistas*. New Orleans.
- BENOIST, Jean Marie. 1981. "Facetas de la Identidad" y "Conclusiones". En seminario *La Identidad* (Claude Lévi-Strauss, ed.). Barcelona: Ediciones Petrel.
- BERGER, Peter. 1971. *El Dosel Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN. 1976. *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. El Concepto de Indio en América. Una Categoría de la Situación Colonial. *Anales de Antropología* 4. México: UNAM.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- CARMAGNANI, Marcelo. 1988. *El Regreso de los Dioses: el Proceso de Reconstitución de la Identidad Étnica en Oaxaca, Siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CARRASCO, Pedro. 1971. "Social Organization of Ancient Mexico". En *Handbook of Middle American Indians* (Robert Wauchope, ed.). Vol.10, Part One (G. Ekholm e I. Bernal, Vol. eds.). University of Texas Press.
- _____. 1976. "Estratificación Social Indígena en Morelos durante el Siglo XVI". En *Estratificación Social en la Mesoamérica Prehispánica* (Pedro Carrasco, Johana Broda et al.) SEP-INAH.
- _____. 1978. "La Economía del México Prehispánico". En *Economía, Política e Ideología en el Mundo Prehispánico* (P. Carrasco y J. Broda, eds.). México: CIS-INAH/Editorial Nueva Imagen.
- CASO, Alfonso. 1979. *Reyes y Reinos de la Mixteca*. 2 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.

- DA MATTA, Roberto. 1976. Quanto Cústa Ser Indio no Brasil? Considerações sobre o Problema da Identidade Étnica. *Dados* 13. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.
- DENNIS, Philip A. 1976. *Conflictos por la Tierra en el Valle de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, 45).
- DE LA FUENTE, Julio. 1965. *Relaciones Interétnicas*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social 6).
- ERIKSON, Erik. 1959. Identity and the Life Cycle. *Psychological Issues* 1 (1). New York.
- _____. 1976. "Identidad". En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 7. Madrid: Aguilar.
- GALINIER, Jacques. 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la Comunidad Otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, 17 — Clásicos de la Antropología).
- GARCÍA ALCARAZ, Agustín. 1976. "Estratificación Social entre los Tarascos Prehispánicos". En *Estratificación Social en la Mesoamérica Prehispánica* (Pedro Carrasco et al.). México: Sep-INAH.
- GARCÍA MARTINEZ, Bernardo. 1987. *Los Pueblos de la Sierra: el Poder y el Espacio entre los Indios del Norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- GEERTZ, Clifford. 1987. *La Interpretación de las Culturas*. México: Gedisa Editorial.
- GIBSON, Charles. 1967. *Los Aztecas bajo el Dominio Español 1519-1810*. México: Siglo XXI Editores (Colección América Nuestra).
- GOODENOUGH, Ward. 1965. "Rethinking Status and Role: Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships". En *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London: Tavistok, New York: Praeger Publishers (ASA Monographs 1).
- HUERTA RÍOS, Cesar. 1981. *Organización Socio-Política de una Minoría Nacional: los Triquis de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, 62).
- HUNT, Eva and June NASH. 1967. "Local and Territorial Units". *Handbook of Middle American Indians* (Robert Wauchope, ed.). Vol. 6, Social Anthropology (Manning Nash, vol. ed.). University of Texas Press.
- LENK, Kurt. 1971. *El Concepto de Ideología: Comentario Crítico y Selección Sistemática de Textos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. 1985. "Organización Política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico". En *Mesoamérica y el Centro de México* (J. Monjaráz-Ruiz, Rosa Brambilia y Emma Perez Rocha ed.). México: Colección Biblioteca del INAH.
- MARTINEZ, Hildeberto. 1984. *Tepeaca en el Siglo XVI: Tenencia de la Tierra y Organización de un Señorío*. México: CIESAS (Ediciones de la Casa Chata 21).
- MEAD, George. 1972. *Espiritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- MONZON, Arturo. 1949. *El Calpulli en la Organización Social de los Tenochcas*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

LA IDENTIDAD RESIDENCIAL EN MESOAMÉRICA

- PIÑA CHAN, Roman. 1985. "Un Modelo de Evolución Social y Cultural del México Precolombino". En *Mesoamérica y el Centro de México* (J. Monjaráz-Ruiz, Rosa Brambilla y Emma Perez Rocha, ed.). México: Colección Biblioteca del INAH.
- ROYS, Ralph. 1943. *The Indian Background of Colonial Yucatan*. Washington, D.C.: Carnegie Institution (Pub. 548).
- RUBEN, Guillermo R. 1986. Teoria da Identidade: uma Crítica. *Anuário Antropológico/86*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- SIGNORINI, Italo. 1979. *Los Huaves de San Mateo del Mar*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social, 59).
- SPORES, Ronald. 1967. *The Mixtec King and their People*. Norman: University of Oklahoma Press.
- WARMAN, Arturo. 1972. *Los Campesinos: Hijos Predilectos del Régimen*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- WHITCOTTON, Joseph. 1985. *Los Zapotecos. Príncipes, Sacerdotes y Campesinos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WINTER, Marcus. 1986. "La Dinámica Étnica en Oaxaca Prehispánica". En *Etnicidad y Pluralismo Cultural: la Dinámica Étnica en Oaxaca* (Barabas y Bartolomé, ed.). INAH (Colección Regiones de México). 2a. ed.: Colección Regiones, Dirección General de Publicaciones, SEP, 1990.
- WOLF, Eric. 1955. Types of Latin American Peasantry: a Preliminary Discussion. *American Anthropologist* 57.
- . 1956. Aspect of Group Relations in a Complex Society: México. *American Anthropologist* 58 (6).
- . 1957. Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1).
- . 1967a. *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*. México: Ediciones ERA.
- . 1967b. "Levels of Communal Relations". *Handbook of Middle American Indians* (Robert Wauchope, ed.). Vol.6, Social Anthropology (Manning Nash, vol. ed.). University of Texas Press.